

De lo epocal en el ser...

The concept of time for being

Do epocal no ser...

Fecha de recibo: 04-10-12 - Fecha de aprobación: 05-11-12

GERMÁN VALENCIA VELASCO

De la página 172 a la página 182

El viaje (fragmento final)

*¡Oh Muerte, vieja
capitana,
es tiempo!
Atedia esta región.
¡Levemos anclas!
Si están como la
tinta el mar
y el cielo,
en cambio está llena
de luz el alma.*

*Reconfórtame ya con
tu cicuta
que, incendiado el
espíritu, deseo
sumergirme hasta el
fondo del abismo
—¿qué importa Edén
o Infierno?—,
illegar por fin
al fondo
de lo ignorado en
busca de algo nuevo!*

BAUDELAIRE CHARLES.¹

Resumen

He rastreado la idea de “postmodernidad” apelando a G. Vattimo –los metarrelatos a modo de destino y el error a modo del ser–, a J. Grondin –su consideración de la condición ontológica de la hermenéutica, legado de Gadamer, como un modo de re-descubrir el ser– y J.M. Cuartas –quien enfatiza en la función postmoderna–; despliegue de personajes, de su escritura que lindera los argumentos esenciales que se han construido respecto al ser, su temporalidad y la forma como ello se legitima y se desdibuja, evocando la condición misma de lo humano: ¡enigma siempre en el lenguaje!

Palabras clave

Hermenéutica, metarrelatos, posmodernidad, ser.

Abstract

I have traced the idea of “postmodernism” appealing to G. Vattimo, -metanarratives as a destination and error as Being- to J. Grondin -consideration of the ontological status of hermeneutics, Gadamer’s legacy as a way to rediscover Being- and to J.M. Cuartas -who emphasizes the role postmodern); deployment of characters, their writing bordering the essential arguments that have been built about Being, their timing and how it is legitimized and always evoking blurs the condition of humanity: an eternal enigma of language!

Keywords

Hermeneutics, metanarratives, postmodernism, be.



Resumo

Eu tenho seguido a ideia de “pós-modernismo” apelando para G. Vattimo, -osmetarrelatos como um destino e o erro no modo do *ser-*, J. Grondin– a sua consideração do estatuto ontológico da hermenêutica, o legado de Gadamer como uma forma de redescobrir o *ser-* e J.M. Cuartas- quem enfatiza no papel pós-modern0-; desenvolvimento de personagens, da sua escritura contígua com os argumentos essenciais que foram construídos em relação ao *ser*, seu temporalidade e como ele é legitimado e desfoca evocando sempre a condição da humanidade: um eterno enigma na linguagem!

Palavras-chave

Hermenêutica, metarrelatos, pós-modernidade.

Digamos que transitar por la escritura señalada ha permitido considerar los enlaces que argumentan la clave de sentido del y en el *ser*, lo cual ha estado decidido en lo temporal; todo ello con el objeto de sumar a la reflexión la condición de época y de imagen que se evidencia en el lenguaje y se escenifica en la experiencia postmoderna. De esta manera el aporte de Cassirer, como el de Grondin, nos van a permitir acercarnos al horizonte *epocal* que se evidencia en lo primitivo, en lo antiguo, en lo moderno y en lo postmoderno, distintos modos de *comprensión* respecto a la naturaleza y a lo humano. La *fusión* de horizontes como resultante *epocal* ha sido entonces la puntuación

gadameriana para linderar la hermenéutica, su tarea.

Uno.

Vattimo G.²

¿Posmodernidad? “(...) *el venir a menos de los grandes <<metarrelatos>> que legitimaban la marcha histórica de la humanidad por el camino de la emancipación, y del papel de guía que los intelectuales desempeñaban en ella*”. (Pág. 16).

Ello para indicar, digamos, el punto de encuentro entre Habermas y Lyotard. Sin embargo, ambos pensadores divergen en el modo de evaluar dicha época. Para el primero la temporalidad señalada es una renuncia al proyecto del iluminismo; mientras que para el

segundo, quien sigue a Nietzsche, Heidegger, a Foucault, es una representación de la liberación del subjetivismo y el humanismo modernos; esto es, de la ideología del capitalismo. Para el filósofo italiano resultan imprescindibles los referentes mencionados, como argumento que le permita derivar al cuestionamiento mismo de la filosofía de la historia, su final.

¿Final de la historia? Dice Vattimo: “(...) *significa final del historialismo, o sea, de la comprensión de las vicisitudes humanas como estando insertas en un curso unitario dotado de un sentido determinado, el cual, en la medida misma en que viene a ser reconocido, se desvela como sentido de emancipación*”.³ Para Lyotard, según

2 Vattimo, G. *Ética de la interpretación*. Cap. 1 Posmodernidad y fin de la historia. Ediciones Paidós. Barcelona. España. 1991. pp. 15-35.

3 *Ibíd.* P. 16.

La posmodernidad es un modo diverso de experimentar la historia, la temporalidad, como también de ingresar en una suerte de crisis respecto a la legitimación historicista como resultante de una “pacífica” concepción lineal-unitaria del tiempo.

Vattimo, los metarrelatos de lo moderno o expresión de la violencia ideológica, evidencian el fracaso del proyecto moderno. Al respecto el filósofo italiano considera que pensar lo posmoderno como fin de la historia implica situar la historia como clave de legitimaciones.

¿Cuál es el vínculo de lo posmoderno con lo moderno? Según Vattimo es el que describe Lowith: “El Nietzsche, con la visión hebraico-cristiana del tiempo. La modernidad es la época de la legitimación metafísico-historicista, la posmodernidad es la puesta en cuestión explícita de este modo de legitimación. Es decir, que no se trata simplemente de lo que viene después y se distingue, en positivo, de la modernidad, mediante otro principio; pues, de todos modos, si hay otro principio, éste no es heterogéneo a la legitimación historicista, como no es tampoco una mera <<variación>> suya, ya que no puede construirse sino sobre la base de una relación crítica y de confrontación respecto del principio precedente”.⁴ Vattimo, quien apela al Zaratustra (el capítulo: *El convaleciente*) advierte que la posmodernidad es un modo diverso de experimentar la historia, la temporalidad, como también de ingresar en una suerte de crisis respecto a la legitimación historicista como resultante de una “pacífica” concepción lineal-unitaria del tiempo.

¿Cuál es pues la tesis de Vattimo? Dice: “Mi tesis consiste en que esas dificultades del concepto de lo posmoderno, todas las cuales giran alrededor del hecho de que el fin de la modernidad sea el fin de la historia como curso metafísicamente justificado y legitimante –fin de la metafísica en su forma moderna: esto es, del historicismo iluminista, idealista, positivista o marxista– sólo pueden encontrar alguna solución si se tematizan explícitamente los problemas que abre la invalidación de la legitimación de los grandes <<metarrelatos>>”.⁵ Sugiere entonces transitar por los conceptos de *Andenken* y *Verwindung* en Heidegger, y que ya estaban previstos en Nietzsche.

¿Cuál es la vía por la que Heidegger llega a los dos conceptos? Según el pensador italiano, la travesía heideggeriana ilustra la relación de lo posmoderno con la modernidad. Para Heidegger, según la referencia, la modernidad no es superable en la crítica, pues dicha categoría le constituye, por lo cual resulta ilusorio “salir” de la modernidad, de la metafísica. En Heidegger y en Nietzsche el historicismo moderno es metafísica en acto, en tanto despliega fuerza del *Ground* como capacidad que funda épocas, comportamientos y vicisitudes humanos.

4 *Ibíd.* Pp. 20-21.

5 *Ibíd.* Pp. 22-23.



Según Vattimo, lo posmoderno es pues lo que mantiene con lo moderno un vínculo *verwindend*: Dice: “(...) *el que lo acepta y reprende, llevando en sí mismo sus huellas como en una enfermedad de la que sigue estando convaleciente, y en la que se continúa, pero distorsionándola*”.⁶

¿Metafísica? “(...) *es la epocalidad del ser de las épocas dominadas por un arché, por un Grund que adopta diversas configuraciones*”.⁷ Según la referencia, señalamiento de Heidegger, la metafísica ha sido aceptada, conservada y reasumida como distorsión. Vattimo apela a Schurmann, para quien la metafísica resulta del darse de épocas, las cuales son dominadas por un *arché*, coincidiendo entonces la metafísica con la anarquía.

Ahora, los *arché* en el lindero posmetafísico son *acaecimientos* de la historia del ser, de ningún modo son estructuras eternas del ser, de la razón. De acuerdo con Vattimo es pues el ser el que se resiste, lo que se resiste a instalarse en el modo de categoría. El ser es, sin duda, evento mismo, el sucederse de los eventos arqueológicos, lo cual implica hablar para rememorar.

Y el *Andenken*? “(...) *es por lo pronto Verwindung: un retomar que excluye la pretensión de absoluto correspondiente a los archai*

metafísicos”.⁸ Según la referencia, Nietzsche diría: “Una suerte de fiesta de la memoria”. Es entonces una actitud que también puede nombrarse como *pietas*.

¿*Pietas*? En su acepción latina implica los valores de la familia, lo cual resulta de la creencia religiosa. Respecto al sentido moderno, Vattimo señala: “(...) *de piedad como atención devota hacia lo que, teniendo solo un valor limitado, merece ser atendido, precisamente en virtud de que tal valor, si bien limitado, es con todo, el único que conocemos: piedad es el amor que se profesa a lo viviente y a sus huellas, aquellas que va dejando y aquellas otras que lleva consigo en cuanto recibidas del pasado*”.⁹ Según Vattimo, es para Nietzsche una actitud piadosa, “*filosofía del mañana*” el final mismo del proceso de desmitificación. Es entonces la *piedad* un nuevo vínculo con el pasado.

Agrega el pensador italiano: “*Es este modo de vínculo libre, rememorativo-monumental, con el pasado que es el definido por la cultura posmoderna, el que puede pensarse con toda propiedad en los términos heideggerianos del Andenken y la Verwindung*”.¹⁰

¿Cuál es la función del *Andenken* dentro del pensamiento posmetafísico? En la oferta heide-

De acuerdo con Vattimo es pues el ser el que se resiste, lo que se resiste a instalarse en el modo de categoría. El ser es, sin duda, evento mismo, el sucederse de los eventos arqueológicos, lo cual implica hablar para rememorar.

6 *Ibíd.* P. 24.

7 *Ibíd.* P. 25.

8 *Ibíd.* P. 25.

9 *Ibíd.* P. 26.

10 *Ibíd.* P. 27.

ggeriana asume la función que le era propia de la fundamentación metafísica. Al respecto, observa Vattimo el distanciamiento de Lyotard, de Habermas, frente al rigor de Heidegger.

Insiste Vattimo cuando él mismo se pregunta: *¿De qué se trata entonces?* Señala que es justamente, “*de considerar, de calibrar*” lo que comporta la discusión del pensamiento fundacional, esto es: la metafísica. Mientras que Habermas transita hasta el horizonte de la fundamentación, Lyotard renuncia al proyecto de emancipación, y Rorty propone una racionalidad que busca el consenso apoyado en una base empírica, pragmática.

Y Heidegger, *¿cómo se instala en tales problemas?* Dice Vattimo: “(...) *intentando definir el pensamiento no-fundacional; pensar es recordar, reformar-aceptar-distorsionar. O lo que es lo mismo: realizarse en la confrontación de la heredad del pensamiento del pasado con las pietas como devoción-respeto que se desenvuelve a la vida-muerte, a los vivientes; o, en definitiva, al ser como Geschick, como envío, y como Uberlieferung, como transmisión*”.¹¹

¿Cómo responde el ejercicio del pensamiento recordante, distorsionante, piadoso, a los problemas que las varias posiciones sobre lo posmoderno parecen dejar abiertos? Interrogante implícito y

a modo de conclusión en la referencia.

Señala entonces que es el *Andenken*, leído como *pietas*, lo que puede configurar la <<correspondencia>> a la situación, a la experiencia que está implícito en Habermas, Lyotard y Rorty, quienes experimentan en sus tesis cierta conformidad con la situación posmoderna. Para Lyotard los metarrelatos han sido invalidados, para Habermas la modernidad implica los señalamientos de Kant, Hegel y Weber; Vattimo considera que los metarrelatos no han sido invalidados, pues corresponden al <<estado de las cosas>>, lo cual debe asumirse entonces como <<massgeblich>>, como punto de partida respecto a la discusión acerca de lo moderno, su posible final. Rorty, según la referencia, desplaza la descripción de la situación, la cual cree que determina la disminución de centralidad de la filosofía entre las prácticas de orden social, las cuales demandan otra argumentación.

Para Vattimo, las tesis propuestas han pretendido adecuarse a la situación misma, según el viejo imperativo filosófico de <<salvar fenómenos>>, mantenerse fiel a la experiencia.

¿Qué entender por crisis metafísica? Sin duda una fuerza normativa de toda situación de hecho.

*“¿Por qué deberíamos atenernos a una descripción verdadera de estructuras auténticas, cuando, por otra parte, ni siquiera ya las ciencias positivas reivindican tal prerrogativa, y apelan principalmente a la eficacia, que, cabalmente, nada tiene que ver, en la mayoría de los casos, con las estructuras <<verdaderas>> de las cosas?”*¹²

Apela Vattimo a Nietzsche para señalar que resulta sabio “dejarse” engañar, que es un valor “no ser engañado”, linderando así el valor mismo de la verdad, la cual aparece entonces a modo de <<engaño>>, como cierto interés de lo práctico ligado a determinadas situaciones de la existencia humana ya acaecidas.

Según Vattimo, es la disolución de la metafísica lo que libera para las pietas. Sin duda, frente a ello aún la distancia es ardua, pues la “caída” de valores a modo de interrogante mismo evidencia otra cosa. Digamos que libera para las pietas a modo de promesa. Sin embargo, la disolución de la metafísica ¿qué libera en el ser?

Para Vattimo, las mentiras y los errores son todo lo que tenemos, “*la única densidad, espesor y riqueza de nuestra experiencia, el único ser*”. (Pág. 32). Resalta que son las pietas la oferta, la consecuencia de haber disuelto la metafísica, de toda metafísica de la presencia, donde

11 *Ibíd.* P.29.

12 *Ibíd.* P. 30.



la historia ha sido decisiva en tanto horizonte de la misma. Para Heidegger, el *ser* se presenta como recuerdo, lo cual configura una filosofía de la historia que escapa a la legitimización de la metafísica, a su condición normativa. Y agrega que el final de los metarrelatos, al ser pensados desde el horizonte de la historia de la metafísica, su disolución, implica el darse del *ser*; justamente en la forma de disolución, del debilitamiento, de la mortalidad.

Concreta entonces el filósofo italiano: “*Sólo se sale de esos impasses asumiendo como tema de una nueva y paradójica filosofía de la historia, el final de (filosofía de la) historia*”.¹³ Digamos que instala entre paréntesis la tarea hermenéutica.

Dos.

Grondin J.¹⁴

El pensador canadiense advierte acerca del sentido <<relativista>> o <<posmoderno>> que Richard Rorty y Gianni Vattimo le orientan a la hermenéutica, apoyándose ambos en la clave señalada por Gadamer; “*El ser que puede ser comprendido es lenguaje*”, concluyendo que de ningún modo “nuestra comprensión” resulta en una realidad objetiva. De este modo Rorty será al pragmatismo y

Vattimo al nihilismo; ambos renunciando a la idea de una adecuación del pensamiento a lo real.

Según Grondin, el trabajo de Rorty aporta en tanto se apoya y promueve el pensamiento de Gadamer. Sin embargo, disiente de su intención de “reemplazar” la epistemología por la hermenéutica, de orientar el pensamiento hermenéutico en un sentido relativista ajeno a la tarea de Gadamer, y de abandonar la ontología.

Respecto de Vattimo, señala Grondin que éste se refiere de un modo positivo a la <<vocación nihilista>> de la hermenéutica. Según la referencia, el pensador italiano critica a Gadamer en tanto señala que la hermenéutica no ha desarrollado una ontología nihilista. Concepto último que significa la imposibilidad del decir respecto del *ser*, pues su verdad está sujeta a la interpretación, a la tradición, al lenguaje.

Para Vattimo el punto de llegada de la hermenéutica es una ontología nihilista, esto es: “*el ser no es nada en sí mismo; se reduce a nuestro lenguaje y a nuestras interpretaciones*”.¹⁵

Para Grondin, estos herederos posmodernos de Gadamer, tanto Vattimo como Rorty, incluso Derrida, se han apoyado en Nietzsche

El final de los metarrelatos, al ser pensados desde el horizonte de la historia de la metafísica, su disolución, implica el darse del ser, justamente en la forma de disolución, del debilitamiento, de la mortalidad.

¹³ Ibíd. p. 35.

¹⁴ Grodin, J. *¿Qué es la hermenéutica?* Cap. IX La hermenéutica posmoderna: Rorty y Vattimo. Editorial Herder. Barcelona. España. 2008. pp. 148-159

¹⁵ Ibíd. p. 156.

“no existen hechos, sino interpretaciones”) y en la última filosofía de Heidegger (“nuestra comprensión está determinada de principio a fin por el marco englobante de la historia del ser, pensada como advenimiento del nihilismo”) asociando entonces dicha perspectiva al pensamiento de Gadamer, a su crítica del objetivismo en las ciencias del espíritu, a su insistencia en los prejuicios, el carácter lingüístico de nuestra comprensión. Con ello creyeron –explícita Grondin Vatt– que la hermenéutica transitaba hacia el rechazo de la noción clásica de verdad, entendida como adecuación al ser.

Al respecto advierte Grondin, que esta perspectiva nietzscheana les desvió del alcance ontológico de la hermenéutica, la cual nos ayuda a redescubrir el ser, a remontar el nihilismo, y referenciando a Gadamer, señala, justamente, que un sujeto soberano (en tanto la subjetividad evoca sentido) mira lo amorfo del mundo, su sinsentido, lo cual provoca entonces a la hermenéutica.

Tres.

Cuartas J.M.¹⁶

Digamos que desde el acto hermenéutico instala una rigurosa apreciación a propósito de lo pos-

moderno a través de la pregunta: “¿Nos han inquietado suficientemente las interferencias de naturaleza ética y política en la búsqueda del conocimiento?”.¹⁷ Cuestionamiento que a modo de introducción advierte la intención doble del discurso, bien sea ético, bien sea político, pues sobre todo, lo que brota es la puesta en acto de ambos: *La heterogeneidad discursiva y carente de norma*.¹⁸ Forma en la cual se impone otra cosa, quizá una verdad que resulte de lo diverso, de lo nuevo y que demanda siempre lectura. De acuerdo con Cuartas, hoy dicha resultante se apela como *postmodernismo*.

¿Postmodernismo?

Según la referencia ha sido asumido como “relativismo cultural”, lo cual implica el dotar de sentido a las culturas, apertura al encuentro cultural, su tradición; cada grupo construye sus propias prácticas morales, lo cual es una derivación que viene del dogma y se despliega hacia la ética de las culturas; promueve una suerte de bien común, cual debate griego, y oferta representaciones que evocan la coexistencia de formas, de valores y de contenidos.

¿Es ello una “nueva sofística”?

Se ha ilustrado que el diálogo sobre las cosas se distancia de la

pretensión de verdad e incluye la certeza de la representación de lo diverso en función de un solo problema; de igual modo en el escenario postmoderno se apela a “la desregulación, la alternancia y los sujetos y objetos intervenidos”, puesto que enuncian la verdad en su condición de relatividad.

Para Cuartas, en la postmodernidad que se evidencia en las formas de representación e interacción de lo tecnológico y lo cultural básicamente, se va a configurar de manera dominante lo que él nombra como *intensidad*. Digamos que ello refleja *energía*, a modo de repetición de los individuos, su oferta en el ser y en el *aparecer*. Lo intenso como función da lugar a la pasión como valor postmoderno, lo cual es respuesta a la proliferación de la imagen como referente-horizonte que aparece-desaparece. De acuerdo con la referencia, sesgos de ello son los modos en lo narcisista, lo hedonista, lo individualista, lo egoísta, lo onanista; es decir, una serie de emociones que aparecen-desaparecen sin posibilidad de enlace, de lectura; pues el juego mismo entre presencia-ausencia ingresa a demarcar lo cotidiano como lectura misma. Vattimo ha dicho, es el error el único ser.

16 Cuartas, J.M. *Postmodernidades y certezas*. Documento en prensa en el libro: *Hermenéutica en acción*. Universidad del Valle. Santiago de Cali. Colombia. 2010.

17 *Ibíd.* P. 113.

18 *Ibíd.* P. 113.



De acuerdo con la referencia, lo postmoderno se encarna en la juventud a través de “el vigor, la inteligencia, la hermosura”, y como valor se afirma en el tiempo presente. Digamos que ello se evidencia, además, en el modo como la juventud responde “de buena gana” a la virtualidad y la digitación. Es pues la juventud, además de una consigna postmoderna, una estética en la vida cotidiana. Agrega Cuartas que es en el cuerpo donde se funda un dispositivo de acción y que se conserva en forma definida y positiva. Dice: “Así entendido, la juventud se transforma en un territorio común en el que se emplaza la vida activa de la comunicación; salir de allí solo es posible hacia la muerte, como efectivamente lo anuncia quien renunciando a las formalidades de la vida adulta, determina su fin”.¹⁹ De esta manera, Cuartas ingresa a lo postmoderno como un escenario que teje y desteje sentidos, y mientras ello ocurre en el cotidiano experimentar se van conjugando tres certezas.

1. “La primera certeza tiene el compromiso de sacarnos de dudas en relación con el postmodernismo y su presencia en América Latina”.²⁰ ¿Qué duda? Respecto al ser latino, lo cual se ha esbozado a partir de las primeras décadas del siglo XX a través de la poesía latinoamericana. Lo cotidiano,

Sin embargo, la postmodernidad, además de ser cuestionamiento, ha sido cuestionada como verdad, pues tradicionalmente se apela a lo continuo, a la regulación, mientras que el actual modo de fragmentación es del “orden” de lo discontinuo, de la desregulación.

como un modo de experiencia postmoderna, apuntala dos claves; por un lado la política en tanto poder-engaño y por otro, la hibridación cultural de estéticas que ingresan a la fragmentación y la intermedialidad.

Sin embargo, la postmodernidad, además de ser cuestionamiento, ha sido cuestionada como verdad, pues tradicionalmente se apela a lo continuo, a la regulación, mientras que el actual modo de fragmentación es del “orden” de lo discontinuo, de la desregulación. Advierte Cuartas la temporalidad y sus modos de pasado, presente y futuro, como condición que se disuelve en tanto resalta el presente como cotidiano derrotero.

2. “(...) las formas que se atribuyen a la postmodernidad no tienen como objetivo involucrar una comprensión colectiva de la ética y la estética, la tecnología y los medios de comunicación”.²¹

Digamos que ello cuestiona la intencionalidad misma, respecto a la comprensión como uniformidad de lo social, pues lo diverso impera a través de los medios masivos de comunicación, evidenciando signos inequívocos como la simultaneidad, la desregulación, la fragmentación, dice Cuartas.

3. “La postmodernidad reconoce, sin cánones preestablecidos, que en la representación se funda un

19 Ibíd. P. 118.

20 Ibíd. P. 118.

21 Ibíd. P. 119.

La representación como principio psíquico ha transitado desde el determinismo sujeto-objeto hasta la condición de personaje-s – sujeto-s, lo cual se materializa en lecturas diversas-dispersas y en la proliferación de objetos tecnológicos. El presente es un mundo de encuentro-desencuentro, movimiento sin más.

principio universal y singular al que se vinculan, de un lado, los descentramientos estéticos y de otro, la versatilidad tecnológica que ha dispuesto en la virtualidad un horizonte de mundo para la información y la representación”.²²

Esto es, la representación como principio psíquico ha transitado desde el determinismo sujeto-objeto hasta la condición de personajes – sujeto-s, lo cual se materializa en lecturas diversas-dispersas y en la proliferación de objetos tecnológicos. El presente es un mundo de encuentro-desencuentro, movimiento sin más.

Finalmente, Cuartas establece un enlace entre el postmodernismo y el proyecto académico, en el cual, vale decir que la disciplina, la interdisciplina y la transdisciplina le apuestan a una nueva versión de verdad como intermedialidad.

Cuatro.

**G. Vattimo, J. Grondin
y J. M. Cuartas.**

En tanto personajes, han desplegado en su escritura el entramado mismo del enigma humano, señalando el modo como se dibuja lo moderno, lo postmoderno como época-s del ser, lo cual ha implicado de entrada una forma dogmática-absolutista y de intencionalidad dominante, para luego configurar un lugar para lo diverso,

lo nuevo, lo enigmático, el enigma mismo; resultante de ruptura en tanto pregunta.

Sin duda tal despliegue ha permitido la puesta en acto de nuevos discursos, de nuevos problemas, de personajes incluso, que han hecho de la escritura un acontecimiento del lenguaje, del ser mismo.

Se entiende que el *enigma* está implicado en el lenguaje, y éste a su vez lo evoca. Según Cassirer²³ *lenguaje y mito* comportan estrecha relación, casi indisoluble en las primeras etapas de la cultura. Entiende que son dos resultantes de una misma raíz, de una experiencia general primitiva, de corte social, no material. Para el primitivo, naturaleza y sociedad comportan el todo, la realidad misma. Digamos que ello le da licencia al autor para observar que la “magia”, la creencia en ella, tiene como base una profunda convicción respecto a la solidaridad de la vida. En la mente primitiva la palabra comporta poder, tanto natural, como sobrenatural, de ahí que involucre lo mágico para algunas tareas.

Sin embargo, el hombre comenzó a *des-crear*, a transformar su condición intelectual y moral, lo cual lo condujo a frustrarse tras el intento de “someter” la naturaleza a la magia, pero también a localizar la relación entre lenguaje y realidad. Dice Cassirer: “*La función*

22 *Ibíd.* P. 120.

23 Cassirer, E. *Antropología filosófica*. Cap. VIII El lenguaje. Fondo de Cultura Económica. México 2006.



mágica de la palabra se eclipsó y fue reemplazada por su función semántica"²⁴ De esta manera la palabra se eleva a un nivel superior, al logos como principio del universo, del conocimiento.

La referencia nos recuerda que es Heráclito quien señala que los principios del mundo se hallan en el mundo humano, en la palabra. Entiende la palabra en su función semántica y simbólica. Dice Heráclito –citado por Cassirer–: “No me escuchéis a mí, sino a la palabra, y confesad que todas las cosas son una”.²⁵

La problematización del ser en lo moderno, en lo postmoderno es y ha sido regulada en la palabra, su escritura, en el lenguaje como linderero, que a modo de escenario permite que la escritura griega aún nos hable, lo cual cuestiona toda temporalidad por la certeza de la palabra; pues la escritura en el tiempo, el lenguaje en lo temporal, no necesariamente comporta avance o retroceso, más bien sentido-s respecto a lo que enuncia y lo que traza, ya no como “magia” sino como *enigma* del ser. Para Kant –citado por Cassirer–, el espacio es forma de experiencia externa, mientras que el tiempo es forma de experiencia interna. De acuerdo con la referencia, en la interpretación de su experiencia interna el hombre aborda nuevos problemas,

El lenguaje referido al cuerpo es distinto cuando se dirige al ser. De lo uno a lo otro se evidencia el enigma, lo cual exige al lenguaje, le permite su despliegue; sea en lo descriptivo como conocimiento, sea de sentido como momento de la verdad.

con un método distinto del que le permitió conocer el mundo físico.

¿Hay algo en común entre la experiencia interna y externa? ¡El tiempo!

El tiempo es pasado, de entrada, como condición orgánica que existe, justamente, en el tiempo. El tiempo es pues un proceso que comporta de manera simultánea el pasado, el presente y el futuro. De acuerdo con Cassirer, al describir el estado orgánico es viable considerar su historia referida al futuro desde el presente como punto de pasada.

El lenguaje referido al cuerpo es distinto cuando se dirige al ser. De lo uno a lo otro se evidencia el *enigma*, lo cual exige al lenguaje, le permite su despliegue; sea en lo descriptivo como conocimiento, sea de sentido como momento de la verdad.

Lo moderno, la metafísica, lo postmoderno y su condición de lo diverso; todo ello en la escena del lenguaje ha permitido lo hegemónico, pero también su cuestionamiento mismo.

Y ¿quién cuestiona? Lo humano mismo. En términos de Cassirer: “La filosofía de las formas simbólicas parte del supuesto de que, si existe alguna definición de la naturaleza o esencia del hombre, debe ser entendida como una definición funcional y no sustancial. No podemos definir

24 *Ibíd.* P. 169.

25 *Ibíd.* P. 170.

al hombre, mediante ningún principio inherente que constituya su esencia metafísica, ni tampoco por ninguna facultad o instinto congénitos que se le pudiera atribuir por la observación empírica. La característica sobresaliente y distintiva del hombre no es una naturaleza metafísica o física sino su obra. Es esta obra, el sistema de las actividades humanas, lo que define y determina el círculo de humanidad. El lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia y la historia son otros tantos 'constituyentes', de los diversos sectores de este círculo".²⁶

De allí que lo primitivo, lo antiguo, lo moderno y lo postmoderno, son épocas de la escritura, del ser mismo en lo epocal.

Cinco.

De lo epocal a modo de horizonte

¿Horizonte? Dice Grondin²⁷: "(...) es lo que se ve desde un punto de vista. No es el punto de vista mismo".²⁸ El término en cuestión expresa la amplitud superior de visión que debe poseer quien comprende, es la puesta en acto de lo más íntimo en el ser a través del mirar. Digamos que ello resulta en el entramado del lenguaje y se configura en cada época, según los personajes y lo que Gadamer denomina *fusión*.

¿Fusión? Grondin entiende el término como el encuentro de dos tradiciones. Por ejemplo, del aristotelismo y del platonismo en Tomás de Aquino, y del empirismo y el racionalismo en Kant. De acuerdo con la referencia, se consolida una suerte de metamorfosis, de comprensión mejor, según la noción gadameriana. Explicita la referencia: "La fusión de horizontes en Gadamer será también la ocasión de un 'nuevo nacimiento', que vendrá a poner en evidencia el carácter único, de acontecimiento', del comprender y de la transformación que éste implica. (...) la idea de fusión presupone también cierto calor y cierta luz. Se puede decir así que hay 'fusión' cuando hay cierta hoguera, cuando una luz ilumina".²⁹

Los elementos trazados, a modo "conclusivo" permiten entonces ingresar a una lectura de lo humano en su forma epocal, donde lo primitivo, lo antiguo, lo moderno y lo postmoderno, han sido obras en el lenguaje, momentos de luz, momentos de sombra.

De acuerdo con Grondin, quien apela a Gadamer, la comprensión de una obra de arte implica una fusión. Dice: "Comprender una obra de arte quiere decir aquí hacer parte del sentido que nos colma, nos completa y nos transforma. No se

puede leer un libro sin lectura interior, sin leerse en él, no se puede escuchar música sin seguir su ritmo y cantar con ella".³⁰

A propósito de la obra, Baudelaire Ch., su escritura ilumina a modo de "El viaje", los momentos de comprensión que permiten avanzar en la consolidación e interpretación de lo humano, en tanto *enigma*, su constitución.

Bibliografía

Baudelaire, Ch. *Las flores del mal*. Editorial Panamericana. Bogotá. Colombia. 2007.

Vattimo, G. *Ética de la interpretación*. Ediciones Paidós. Barcelona. España. 1991.

Grondin, J. *¿Qué es la hermenéutica?* Editorial Herder. Barcelona. España. 2008.

Cuartas, J.M. *Postmodernidades y certezas*. Documento en prensa en el libro: *Hermenéutica en acción*. Universidad del Valle. Santiago de Cali. Colombia. 2010.

Cassirer, E. *Antropología filosófica*. Fondo de Cultura Económica. México 2006.

Grondin j. *El legado de la hermenéutica*. Programa editorial Universidad del Valle. Santiago de Cali. Colombia. 2009.

26 Ibíd. Pp. 107-108.

27 Grondin j. *El legado de la hermenéutica*. Programa editorial Universidad del Valle. Santiago de Cali. Colombia. 2009.

28 Ibíd. P. 78.

29 Ibíd. P.79.

30 Ibíd. P. 82.



Así
Gustavo D. Millán
9B